

Глава 19.

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА АРИСТОТЕЛЯ
«ПУТЬ К СЕБЕ» КАК САМООСУЩЕСТВЛЕНИЕ
«PHYSIS» И ЕЕ РОЛЬ В ОБРАЗОВАНИИ**

О.А. Дольская

Национальный технический университет
«Харьковский политехнический институт»
г. Харьков, Украина

Статья посвящена вопросу соотношения природы (мироздания) и природы человека. Последнюю предлагается рассматривать через методологическую установку «путь к себе», предложенную Аристотелем. Современное образование и современные философско-антропологические концепции служат подтверждением этому.

Актуальность. Человека философские системы рассматривают как часть природы и одновременно как вышедшего из нее феномена. Человек – единственный представитель мира природы является носителем разума. Человек всегда пытался и продолжает поиски соотношения себя с природой.

Цель. Для ясного осознания феномена «природа» Аристотель предлагает особую методологическую установку. Наша задача – применить ее к человеку и тем самым уяснить природу теперь уже человека. Ракурс, в котором будут строиться размышления, связан с образованием, обучением человека.

Основной материал. Образование понимается как саморазвитие личности. Что выступает механизмом, с помощью которого человек становится образованным? И как он становится таковым? Ответы на эти вопросы требуют рассмотрения образования как сосредоточенного в одном представителе человеческого рода, так и в человеческой истории. Отсюда следует, что образование необходимо рассматривать как погруженное в пространство бытия человека и всего челове-

чества. Оно выступает как онтологическая бытийственная категория. Тогда и микромир человека невозможно рассматривать без его включения в макромир: они взаимообусловлены и дополняют друг друга. Бытийственной ценностью и самоценностью одновременно, точкой отсчета, конечным результатом и механизмом бытия образования в таком случае выступает мыслящий разум человека. Человек, по мнению М. Шелера, способен к трем видам знания: к знанию ради господства или достижения, к сущностному, или образовательному, и к метафизическому, или знанию ради спасения. Каждый вид знания служит для преобразования сущего, которое может быть представлено либо вещью, либо самим человеком, либо Абсолютом.

Знание ради господства вполне объяснимо, если рассматривать его сквозь призму инструментального разума. Такое знание и такой разум направлены на формирования *Homo Faber*. А образовательное знание занимает промежуточное положение между знаниями о «горнем и дольном». Оно представляет собой достижение, накопление, которое отличает человека от животного, и в то же время от человека в историко-культурном аспекте. А так как оно занимает позицию медиума между знанием господства и знанием ради спасения, то образование с необходимостью выступает тем феноменом, который дает возможность человеку рефлексировать свое становление как части природы. Образование становится уже не просто атрибутивной характеристикой индивида, набирая черты моральной честности, а надындивидуальным обязательством и обязанностью перед последующими поколениями людей: именно в этом Фихте видел призвание ученого [1]. Образование в этом случае предстает как создание человека, который является составной частью всего социума и который совершенствует социум и мир своей духовностью. Г.Х. Гадамер отмечал, что понятие образования (*Bildung*) в немецкой традиции теснейшим образом связано с понятием культуры и означает в конечном итоге специфический способ преобразования природных задатков и возможностей [2, с. 20].

Итак, Шелер рассматривал знание с трех позиций, в которых, по сути, речь идет об основных формах бытия, а их соразмерность определял образовательным уровнем человека, его мышлением, сущност-

ным настроем принимать в определенных структурированных формах окружающий мир. Но, помимо такой действенной силы как разум, Шелер отмечал наличие в человеке духа как реализацию определенного порыва в виде самообразования. «Образование – это не “учебная подготовка к чему-то”, к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует не ради такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка к “чему-то” существует для образования, лишенного всех внешних “целей” – для самого благообразно сформированного человека» [3, с. 31]. Недаром со времен Цицерона в философии укрепились понятие культуры как второй природы, а Гадамер предложил этику человека так же рассматривалась как вторую природу [2, с. 636]. Если Шелер отказывает в цели, которую достигает образованный человек, то нам хотелось бы, наоборот, с опорой на Аристотеля показать наличие такой цели и связать понимание цели образования с умением жить в диалогически сконструированных системах, одной из которых есть система «человек – природа».

Новая образовательная парадигма испытывает на себе влияние многих наук. В них человек есть часть, звено живой природы, поэтому он должен научиться жить вместе с ней. На этих основаниях строил в начале XX в. свою теорию о ноосфере (сфере человека) В. Вернадский. Он также как и Аристотель рассматривал человека как природное порождение жизни: разум, созданный биосферой, должен согласовывать интересы человечества и природные закономерности. А. Розеншток-Хюсси напоминает нам, что человека можно описать и понять только с учетом всех его качеств, которые он демонстрирует в жизни: как творца и творение, как продукт и строитель окружающего мира.

«Инструментальный разум» – понятие, берущее свое начало в философии Нового времени с ее учением о человеке как хозяине природы. Это понятие стало широко использоваться в работах Вебера, представителей Франкфуртской школы. Например, Хоркхаймер, Адорно в работе «Диалектика Просвещения» характеризуют инструментальный разум как отражающий субъект-объектные отношения человека к природе. Это, в свою очередь, проецируется и на отношение человека к человеку, поскольку человек – природное существо. Выдвигая притя-

зания инструментального господства над природой, человек отчуждает себя от природы вообще и своей природы в частности. Следствием такого отчуждения становятся мировые войны, тоталитарные режимы, технократия и т.п. вещи.

Преодоление разорванности природы и человека возможно, если мы будем опираться на методологию Аристотеля и Гадамера. Первый рассматривал природу как «путь к себе», а для второго – образование стало тождественным греческому *physis* [2, с. 52].

У Аристотеля есть три тезиса методологического свойства как пути получения знания. В первой главе «Физики», рассуждая о проблемах «физических начал», он пишет: «Так как знание добывается всеми теми способами, которыми познаются начала, причины и элементы... ясно, что и в знании о “фюсис” нужно попытаться в первую очередь определить то, что относится к началам» [4, с. 61]. Как и где искать эти начала и причины вещей он уточняет так: «Естественный путь – (путь, соответствующий самой фюсис) восхождение к знанию ведет нас от более известного и ясного к более известному и ясному “по природе” ведь не одно и то же известное для нас и известное само по себе» [4, с. 61 – 62]. В «Физике» и «Метафизике» он пытается дать анализ историческому поиску начал. По Аристотелю, быть началом (начинать, быть причиной) – значит «порождать», «вызывать», «поддерживать». Ионийцы также представляли «фюсис» как причину и начало, но они видели в ней единое пребывающее сущее, которое испытывает различное состояние. На что Аристотель возражает: ведь «не сам же субстрат вызывает собственную перемену» [5, с.72]. Он предлагает искать другое «начало» – то, откуда берет начало движение.

Аристотель вслед за Платоном уясняет онтологический смысл «фюсис». Он в размышлениях как бы возвращается к досократикам, но не в том смысле, что он реабилитирует физический мир, который отверг Платон, а в том, что следуя Платону, уясняет онтологический смысл «фюсис»: «Само *бытие* и *истина* не могут мыслиться в качестве таковых вне соотношения с понятием движения, которое вместе с тем логически исключается из них. Необходимость другого понимания начала связано не с тем, что бытие оказалось неподвижным, а

с тем, что, будучи неподвижным, оно не может мыслиться как бытие, “ибо не порождает природы существующего”» [6, с. 133]. Этот поворот в понимании «фюсис» Аристотель связывает с понятием целесобразного устройства: только понятые через понятие «цели» движение и становление могут входить в определение бытия, а начало бытия – это образование сущего самим собой. Значение цели, по Аристотелю, имеет существенное значение, поэтому именно знание определяет то, каков должен быть материал и средства для его обработки. Это же касается и человека.

Он дает несколько определений бытия – через понятие «техне», через понятие «стихий», через «форму». По первому подходу, все сущее было разделено на два рода: естественно сущее и технически сущее. В основу деления был положен один признак – отношение к началу движения. Если движущее, образующее присуще самому сущему – это «естественное». Если движение постороннее сущему – перед нами «техническое».

По второму, «фюсис» предстает как вечно сущее начало движения вообще и как начало движения и покоя, что представляет нечто среднее между метафизическим определением бытия как неподвижно мыслимого и неопределенным хаосом изменений. «...Нет ничего беспорядочного в том, что происходит естественно или согласно «фюсис», ведь «фюсис» есть причина порядка для всего» [4, с. 224]. Таким образом, «фюсис» – неподвижное, сверхчувственное бытие, но понятое как определение движения и явления, как их цель, которая организует, концентрирует, оформляет. Происходит распадение «фюсис» на два рода сущего – сверхчувственно-неизменное и чувственно-изменчивое.

Определение через форму, понятую как начало движения, как определение его возможностей осуществления, предполагает, что форма выступает и началом движения, и как цель для материи, а само осуществление происходит как предельно энергетическая деятельность. «Фюсис» как форма присутствует не как скрытый механизм, а повсюду.

В «Политике» Аристотель рассуждает о человеке, причем здесь раскрывается еще одно толкование «фюсис», а именно – через путь к

себе, что позволяет нам говорить о теории становления человека как поиска соотношения человека с природой и одновременно как особую ее часть. Приравнивая человека к природе, он рассматривать «путь к себе» как цель, которую человек должен реализовывать на протяжении своей жизни. «Человек рождается от человека... Человек не мастерит другого человека, но в то же время бытие человека – это не только рождение. Это логос и полис, которые должны сбыться в качестве человека. Изолированный человек – это не человек, а либо бог, либо животное» [7, с. 378–383]. Становление собой – вот ведущая характеристика «фюсис», его особенность. «Путь к себе» выступает как самоосуществление «фюсис». Быть – значит иметь себя в качестве пути к себе, что изначально делает человека самым собой, собственным «фюсисом». Быть – это значит осуществляться в качестве себя, саморождаться, становиться собой. Форма как «фюсис» в этом случае предстает как определенность пути формирования.

Бытие как самоосуществление предполагает энергию [5, с.241 – 243]. Быть «энергично», следовательно, быть на деле, а не в возможности. Размышляя о стихии, можно понимать «фюсис» как внутренне присущее начало движения, вечную трансформацию. А если понимать «фюсис» как форму, то она определяется как сила для становления, в основе которого лежит энергичное бытие формы, ее самовоспроизводство. Отсюда «фюсис» двойственна – это и форма, и материя, а понять «фюсис» (начало движения), значит понять цель, назначение и место в космосе.

Итак, природа определенного человека, «фюсис», есть путь к самому себе. Аристотель дал фундаментальное определение природы как самоосуществление, что дает и ответ на вопрос, что есть человек как часть природы. Быть – это значит становиться собой, причем становление подразумевает энергичное движение, которое должно приблизиться к самоцельной завершенности. Если мы, отталкиваемся от понимания «фюсис» как формы, тогда любой человек воспроизводит себе подобного. Причем при этом, вероятно, подразумевается не только физическое формирование. Создать человека – это значит приобщить его к уже созданному человеческому миру через процесс образования и воспитания. Еще один существенный вывод, к кото-

рому подводят размышления Аристотеля о природе. Если целое рассматривается им как «фюсис», то оно и мыслится им как единый индивид [6, с. 132]. Тогда отдельные «природы» также имеют в себе части этого единого космического индивида, а в целом это различие подводит нас к идее дополнительности мира одной природы и природы многих других, скажем атомарных природ.

Сегодня социум совершает эволюционный переход от стадии индустриального общества к обществу риска. Изменяется соответственно этому и адаптивные стратегии человечества, т.к. технократический конструктивизм, инструментальное мышление, формализованный разум выполнять эту роль уже не могут. В содержание такого понятия как «природа» включаются социокультурные аспекты, а его понимание перестает однозначно отождествляться с непосредственными материальными носителями. Пытаясь показать человека с разных сторон, современное образование способствует преодолению дихотомии (разрыва) между *Homo sapiens* и *Homo Faber*. Аристотелевская формула «путь к себе» кладется в основу многих современных педагогических практик и представляет собой своеобразную методологическую формулу понимания становления человека. Напоминаем, есть три момента реализации осуществления природы. Как же они соотносятся с человеком?

Первая составляющая – форма как скрытый механизм – реализует себя через идею «разума». Ведь недаром человек получает имя – Человек Разумный. В эпоху Аристотеля разум рассматривался как логоцентрический, в котором соединились в единое целое благо, логос, мышление. Уже Платон, а за ним стоики отмечали мудреца и обычного человека: человек, руководствующийся разумом, умеет ограничивать свои желания. Он выступает единственным принципом всякой подлинной добродетели – мужества, справедливости и воздержания – и является благом. «Ум – это благо» [8, с. 10], «Благо, которое по справедливости должно быть признано более высоким, чем удовольствие – это ум» [8, с. 17]. Даже душа у Платона определяется через разум как «разумная и умеренная», которая «находит спутников среди богов». Решая вопрос о соотношении предельного и беспредельного, Платон дает определение ума с точки зрения предела и удовольствия.

Удовольствие в своем существе беспредельное, а вот ум необходимо понимать через смещение предела и беспредельного. Единственно подлинное благо в мире – добродетель. Следовать ей – единственно разумный путь. Человек руководствуется разумом или отдает себя на волю желаниям.

Стихию возможно рассматривать как поток неудержимых желаний, потребностей, диапазон которых от позитивных до негативно-неприемлемых для человека как части природы. Стихия реализуется через свободу. Путь разума требует напряжения, интеллектуальных усилий, воли и самое главное – свободы. Одним из существенных элементов современного общества становится проблема воспитания в рамках антиавторитарного общества, с учетом отношения к свободе. Осознание свободы требует определенных усилий как со стороны тех, кто воспитывает, так и тех, кого воспитывают.

Реализация через стихию – вечно сущее движение через хаос – находит свое воплощение в синергетике. Это относительно новая научная дисциплина активно развивается, ее использование постепенно расширилось и на образование. Не удивительно, что сегодня она фактически стала принципиально новой логико-методологической основой мышления и познания мира. Синергетика как междисциплинарный метод способствует увидеть общность «тонких» закономерностей и принципов самоорганизации разных макросистем, укреплять идею коэволюции природы, общества, человека. Она способствует выстраиванию новой, во многом необычной картины мира.

Техне реализуется в различных техниках становления себя. Примером этого может служить концепция изменения себя Фуко благодаря образованию. Человек теперь становится не тем, кто изменяет окружающий мир, «делателем» себя самого. Перенести преобразующее начало на себя – это задача не из легких, о чем мы и находим в философии Фуко.

Согласно Платону, в человеческой душе существуют и требуют гармонического единства три элемента: разумное начало, аффективное и вождедеющее: «при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное... Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного нача-

ла, и выходит, что в душе существует всего два вида [начал]: разумное и вожделющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало – яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием» [9, с. 215].

Аристотель подхватывает тему добродетели, начатую Платоном. Он пытается дать ответ на вопрос о том, как надо действовать, если нельзя действовать в одно и то же время и мужественно, и справедливо? «Мы уже говорили, что во врожденных добродетелях есть только тяга к прекрасному, но нет разумного основания. Человек же, делающий выбор, делает его при помощи разума и [в той части души, которая] обладает способностью рассуждать. Поэтому [в таком человеке] найдут себе место и выбор, и совершенная добродетель, которая, как мы говорили, соединена с разумностью и не бывает без врожденной тяги к прекрасному. Добродетель не станет противницей добродетели, ведь ей свойственно подчиняться разуму и [действовать], как он велит: куда бы он не повел, туда она и склоняется. Разум же избирает лучшее. Прочих добродетелей нет без разумности, и совершенная разумность не бывает одна, без других добродетелей: она как-то сотрудничает (*synergoysi*) друг с другом, сопутствуя разумности» [10, с. 295 – 374]. Отсюда следует, что все рассуждения о предметах, душе и разуме должны с необходимостью двигаться в двух, не исключających друг друга направлениях, а именно в целевом и причинно-следственном.

Таким образом, у Платона и Аристотеля намечается связь между понятиями природы («фюсис»), блага и разума. Затем Аристотель показывает, что три фундаментальные понятия – цель, благо, разум – оказываются тесно связанными между собой. Разум, согласно Аристотелю, выступает «способностью целей», сама же цель завершает механическое беспредельное движение, чуждое разуму [11, с. 25]. Природой же человека выступает его самостановление, поиск цели и места в гармоническом строении космоса с позиций рациональности. Вот отсюда и необходимость, если опираться на современные установки в образовании, формирования экологического мышления, эко-

логической рациональности, в которой в виде синтеза сплелись логос, «фюсис» и благо как конечная цель пребывания человека в мире природы.

Просвещение утвердило форму законодательного разума, ставящего причинно-следственные связи во главу угла при понимании мира. Наконец разум индустриальной эпохи, представленный формой естественно-научного разума как продолжение просветительского идеала разума, сформировал монологический принцип отношения к природе – принцип господства и управления. Сегодняшняя социокультурная ситуация не может руководствоваться такой формой разума. Человек сегодня рассматривается как такой, действия которого опираются на идею «дискурсивного разума», «коммуникативно ориентированного разума», представленного синтезом разных типов рациональности.

На такое понимание разума ориентируется современная парадигма образования, когда стремится преодолеть монологический принцип обучения восприятия мира. Появление различных дисциплин и методов, таких как глубинная экология, учение об эко-Я способствуют преодолению разорванности мира природы и человека. Уже стала «классической» наука биоэтика с ее более узкими типами корпоративных этик – экологической, медицинской и т.п. Объектом биоэтики выступает жизнь как особый феномен, а ее предметом – изучение системы условий, при которых возможно сохранение и развитие жизни на земле. В основы положены этические принципы благоговения перед жизнью и нравственной ответственности за все, что живет.

Однако приравнивать природу и разум невозможно. Должен быть найден иной путь, а именно – их примирение на основе поисков духовного в разуме. Об этом заговорили представители франкфуртской школы в лице Адорно, Хоркхаймера [12]. Не случайно, а вполне закономерно в философии заговорили о разуме ответственности, этике ответственности. Более того, Рорти подчеркивает следующее: «доминирующее понятие эпистемологии заключается в том, что для того, чтобы быть рациональным, полностью человеческим, делать то, что следует, нам нужно иметь способность найти согласие с другими людьми». [13, с. 160]. Мы же добавляем: быть рациональным в со-

временном мире – значит найти пути совместной жизни не только с людьми, но и с природой, окрасивши эту жизнь только духовной составляющей, выразителем которой является образование.

Вывод. Человек находится внутри природы и все же он преодолевает ее. Он вынужден все время выбирать, а за выбор решений он платит. Выбор невозможно осуществлять на основе инстинктов, чувствований, это возможно на основе рационального подхода в решении «кризисных» вопросов. Аристотель предложил своеобразный методологический путь жизни человека с природой как части себя и природой как некоего целого. В основе его лежит поиск целей присутствия человека в мире природы. При этом дихотомия *Homo sapiens* и *Homo Faber* преодолевается через образование, благодаря которому человек использует три методологических подхода к пониманию своей природы – через техне (становление себя), стихию (контроль своих желаний, вожделений) и форму как приверженность такому идеалу разума, в котором доминирует духовная составляющая.



Литература:

1. Freyer, H. *Schwelle der Zeiten*. – Stuttgart: Kohlhammer, 1965. – 334. S.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Шелер, М. *Формы знания и образование* / Макс Шелер [Текст] // Избранные произведения. [Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 15 – 56.
4. Аристотель. *Физика*. [Текст] // Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3. [Пер., вст. ст. и примеч. И.Д. Рожанский]; – М.: Мысль, 1983 (Филос. наследие. Т.90). – С. 59 – 262.
5. Аристотель. *Метафизика*. [Текст] // Собр. соч. в 4-х т. – Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус; – М.: Мысль, 1983 (Филос. Наследие. Т.90). – С. 550 с.

6. Ахутин, А.В. Понятие “природа” в античности и в Новое время (“фюсис” и “натура”) [Текст] / А.В. Ахутин. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
7. Аристотель. Политика [Текст] // Собр. соч. в 4-х т. – Т.4 [Пер. с древнегр; общ. ред. А.И. Доватура]. – М.: Мысль, 1983 (Филос. наследие. Т.90). – С. 375 – 644.
8. Платон. Филеб [Текст] // Платон. Собр. соч в 4-х т. – Т.3. / [Пер. с древнегреч.; Общ. ред А.Ф.Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1994. с.7 – 78. – (Философское наследие)).
9. Платон. Государство [Текст] // Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3 [Общ. Ред. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; Примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч.]. – М.: Мысль, 1994. – С. 79 – 420. – (Филос. наследие).
10. Аристотель. Большая этика [Текст] // Собр. соч. в 4-х т.– Т. 4 Пер. с древнегр; общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983 (Филос. наследие. Т.90). – С. 375 – 644.
11. Гайденко, П.П. Научная рациональность и философский разум: [Текст] / Пиама Павловна Гайденко – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 528 с..
12. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. – Київ: ППС – 2002, 2006. – 282 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
13. Рорти Р. Философия и зеркало культуры // Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия / В.И. Штанько, И.З. Цехмистро, В.Н. Сумятиин. – Харьков, 2000. – С. 159 – 195.